

# A possibilidade de uma ética da soberania em reabilitação e inserção social

MARIA JOÃO CEITIL (\*)

Falar de ética significa estar a falar de duas realidades que estão ‘ao fundo’ da questão ética: a relação ao outro e, o modo de estruturar a relação ao outro; a codificação na relação ao outro. Significa isto que entrar no regime da ética implicará, sempre, a existência de códigos, normas, regras, leis. Entrar no regime da ética significa modelar, con-figurar o regime primário, pulsional, desejante. Falar de ética em Reabilitação e Inserção Social é um tema particularmente delicado na medida em que entrar no território da Reabilitação e Inserção Social implica um compromisso humano, político, social e estético. Será necessário então, em primeiro lugar, enquadrar a figura do social. O que é social e o que é a-social é sempre definido no contexto de uma determinada sociedade, de uma determinada cultura. Qualquer comportamento que transgrida as normas de uma determinada sociedade será considerado a-social e, nessa medida, adquirirá o rosto de *uma ameaça ao social, à ordem social*. (Este é um problema que habita em muitas preocupações de carácter político-social: transforma-se o comportamento transgressivo numa *ameaça*. Uma *ameaça* directa a cada um de nós.) A figura

do a-social está, nos países de cultura cristã, associada à ideia de violência. O a-social é sempre algo ou alguém que nos violenta, que introduz um movimento de ruptura numa organização social orientada para a camuflagem da violência, sob as suas múltiplas formas. O que se mexe ‘ao fundo’ desta camuflagem, deste sufoco da violência é, obviamente, um dos princípios básicos da ideologia cristã: a erradicação da violência, que se encontra visivelmente expressa no «amor ao próximo», no acto de «dar a outra face» quando nos agridem. É a tentação de um *social paradisíaco*: sem crime, sem violência, sem horror, sem loucura. Um social paradisíaco, feito de «bons sentimentos» e «boas acções». O tumor que se abriga, ocultamente, na tentação de um social paradisíaco, é a tentativa de um regime social, isto é, de um regime de convivência inter-subjectiva, onde se exclui uma dimensão fundamental do humano: a dimensão da violência, da agressividade. Não nos parece saudável uma codificação do social que deseje, que tenha como objectivo a erradicação de uma das dimensões fundamentais do humano: a dimensão da violência, da agressividade. Falar de ética em Reabilitação e Inserção Social implica, necessariamente, ‘tocar’ na questão da violência, da agressividade, porque há sempre uma qualquer violência naquele que consideramos necessário reabilitar e re-inserir socialmente. E é a violência com a qual ele nos marca que nos lança no domínio da

---

(\*) Instituto Superior de Psicologia Aplicada, Lisboa.

pre-ocupação. Se aquilo ou aquele que se constitui à margem das figuras sociais não nos infligisse uma qualquer violência não nos pre-ocuparíamos com isso. Uma das questões de fundo será aqui então: como é que nos relacionamos com a violência? A ideologia de fundo cristão olha para o problema da não-inserção social, sob as suas múltiplas formas, com miséria e piedade. Isto significa que *responde à violência com uma violência multiplicada*: colocar o *outro*, seja ele qual for, no lugar de um *objecto miserável e digno de piedade é, precisamente, a pior, a mais atroz violência que se pode exercer sobre esse outro*. O que está subjacente é a afirmação arrogante da inferioridade desse outro. A atitude das instituições de caridade em relação aos sem abrigo é paradigmática desta ideologia da miséria e da piedade. O objecto da caridade – o sem abrigo – é remetido para uma *inferioridade ontológica*: tem direito a um abrigo e a alimentação, para que não morra de fome e de frio como um cão abandonado. No entanto, as questões realmente importantes, se falamos do humano, a questão da felicidade, da dignidade e da soberania do humano, encontram-se ausentes. E, encontram-se ausentes porque a ideologia implícita é que o sem abrigo já deveria «ser muito feliz» por não morrer de fome e frio como um cão abandonado. A mesma ideologia preside aos países do mundo desenvolvido na sua relação aos países do considerado terceiro mundo: é a atitude da esmola. Sentimo-nos responsáveis por aqueles que estão socialmente não-inseridos porque somos «condicionados» no sentido de nos sentirmos *responsáveis*. No entanto, a resposta, a maneira que temos de lidar com tal ideia de responsabilidade, é violenta. Como afirma Espinosa em *Ética*: «A *compaixão, no homem que vive sob a direcção da Razão, por si mesma é má e inútil.*»<sup>1</sup>

Será necessário aqui dizer que em oposição ao conceito de *responsabilidade* fazemos surgir o conceito de *respeito*. E isto por um motivo muito simples: *somos responsáveis por algo ou alguém*

*que é inferior a nós, que não tem o nosso poder e a nossa autonomia. Ter respeito por alguém já é fundamentalmente diferente: significa que essa pessoa é igual a nós, que tem o mesmo poder e a mesma autonomia que nós. O respeito implica o reconhecimento do outro; ao passo que a responsabilidade parte do não-reconhecimento do outro. Sermos responsáveis pelas crianças porque não têm o mesmo poder e a mesma autonomia que nós é uma coisa; respeitá-las, ouvi-las, reconhecê-las é outra coisa substancialmente diferente. Há um complexo que se abriga na questão da responsabilidade: é o complexo *vítima/culpa*. Sentirmo-nos responsáveis pelo mal, pela infelicidade, pela tristeza de alguém é, em simultâneo, estar a colocar esse alguém no lugar de vítima e, estarmos a assumir uma qualquer culpa desse mal, dessa infelicidade, dessa tristeza. Colocar alguém no lugar da vítima ou, permitir que alguém se coloque no lugar da vítima é estar a responder à violência que essa pessoa nos inflige com mais violência ainda. Porque não há lugar mais miserável que o lugar da vítima. Assim, a ética em Reabilitação e Inserção Social, se desejar ter uma orientação humanista, não se poderá fundamentar na questão da responsabilidade – a responsabilidade pelo sofrimento do socialmente não-inserido – mas, terá todo o imenso campo do respeito para se auto-fundamentar. A nossa preocupação aqui tem um único objecto: o sofrimento humano. Partimos do princípio que alguém que está «fora do social» porque foi excluído e, que deseja integrar-se, é alguém em sofrimento. E, o sofrimento, o nosso e o dos outros, é algo que *exige* o maior respeito, a maior delicadeza. Só uma ética fundada no respeito pode ser uma ética orientada para a felicidade, a dignidade e a soberania do humano. Damos aqui um exemplo da oposição entre responsabilidade e respeito, que pertence mais ao domínio da ética privada que ao domínio da ética social; no entanto, é um exemplo que espelha bem o *modelo de ética* que escolhemos na nossa relação ao outro. Se alguém sofre em virtude das nossas acções, isto é, se fazemos sofrer alguém temos pelo menos duas possibilidades de interpretar o sofrimento desse alguém: ou sentimo-nos responsáveis pelo sofrimento dessa pessoa e, como consequência disso, sentimo-nos culpados; ou respeitamos o sofrimento dessa pessoa e *recusamo-nos a colocar essa pessoa no lugar da nossa vítima*. Os moti-*

---

<sup>1</sup> Bento de Espinosa, *Ética*, Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões, Introdução e Notas de Joaquim de Carvalho, Lisboa, Relógio d'Água, 1992, Parte IV, Proposição L, p. 406.

vos pelos quais não simpatizamos com uma ética fundada na responsabilidade ligam-se à problemática da vítima e da culpa. É triste e pouco digno um mundo de vítimas e de vitimadores, de culpados. A maneira que temos de nos subtrairmos a um mundo de vítimas e de vitimadores é excluirmos a responsabilidade da ética; ou, pelo menos, não lhe dar um lugar de relevo, de fundamento. Porque também é muito complicado desembaraçarmo-nos completamente de uma educação cristã. A questão da culpa, que se encontra na problemática da responsabilidade, é uma questão cristã. No limite, somos culpados de quase tudo, porque somos responsáveis por quase tudo. A ideia de fundo é apenas uma: *somos responsáveis pelo mal e, nessa medida, somos culpados do mal*. É precisamente essa ideia que faz surgir os movimentos de caridade: sentimo-nos responsáveis por aquele mal. A ética em Reabilitação e Inserção Social não pode partir do problema do mal e ter uma orientação caritativa. Supomos que deve partir do problema do sofrimento e ter uma orientação humanista. O problema é quando se confunde caridade e piedade com humanismo. No entanto, *não há nada de mais desumano, de mais insultuoso à dignidade e soberania humanas, que a caridade e a piedade*. Dever-se-á ainda acrescentar que uma ética fundada na responsabilidade, uma ética da vítima e da culpa, é uma ética da infelicidade: a infelicidade daquele que colocamos no lugar da vítima e, a nossa infelicidade por nos sentirmos culpados. Com Aristóteles, pensamos que a ética deve ser orientada para a felicidade: o fim da ética deve ser a vida feliz.

«Visto que todo o conhecimento, toda a escolha deliberada aspira a qualquer bem, vejamos qual é segundo nós o bem ao qual tende a Política, dito de outro modo, qual é de todos os bens realizáveis aquele que é o Bem supremo. A respeito do seu nome, em todo o caso, a maior parte dos homens estão praticamente de acordo: é a *felicidade*, segundo a multidão como segundo as pessoas cultivadas; todos assimilam o facto de *bem viver* e de *ter êxito* ao facto de ser feliz.»<sup>2</sup>

Repare-se que Aristóteles coloca a felicidade como fim, como finalidade da política; isto sig-

nifica que falar de ética já é estar a falar de política e, que a resposta aos problemas de carácter ético é uma resposta política. Se o homem vive na *Polis* não é possível descontextualizar os problemas éticos da questão política. Os problemas éticos são de carácter político porque dizem respeito à vivência do homem, do indivíduo na *Polis*. E Aristóteles define então a felicidade como sendo a função do homem:

«Mas sem dúvida que a identificação da felicidade e do Soberano Bem aparece como uma coisa a respeito da qual todos estão de acordo; o que desejamos agora, é que digamos mais claramente qual é a natureza da felicidade. Talvez pudéssemos aí chegar se determinássemos a *função* do homem. (...) O simples facto de viver é, evidentemente, uma coisa que o homem partilha em comum com os vegetais; o que nós procuramos é aquilo que é próprio ao homem. Devemos portanto deixar de lado a vida de nutrição e a vida de crescimento. Viria em seguida a vida sensitiva, mas esta aparece enquanto comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta portanto uma certa vida prática, da parte racional da alma, parte que pode ser tomada, por um lado, no sentido em que ela é submetida à razão e, por outro lado, no sentido em que ela possui a razão e o exercício do pensamento. (...) Nestas condições, o bem para o homem consiste numa actividade da alma de acordo com a virtude.»<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec Introduction, notes et index par J. Tricot, quatrième édition, Bibliothèque des Textes Philosophiques, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, 1095a 10/20: «Puisque toute connaissance, tout choix délibéré aspire à quelque bien, voyons quel est selon nous le bien où tend la Politique, autrement dit quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême. Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord: c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés; tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux.»

<sup>3</sup> Idem, 1097b 20/ 1098a 18: «Mais sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien Apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord; ce qu'on désire encore, c'est que

Aquilo que Aristóteles diz são três coisas fundamentais se estamos ocupados, pre-ocupados com a questão da ética em Reabilitação e Inserção Social: em primeiro lugar que a orientação ética deve ser no sentido da felicidade; em segundo lugar que a felicidade é própria do homem, é um exclusivo do humano; em último lugar, que a felicidade se alcança através da razão, do uso da razão pois, é a razão, o pensamento que nos diferencia dos outros animais. *Uma ética humanista terá sempre que ser uma ética orientada para a felicidade pois, se assim não for, estaremos a colocar o homem no lugar do animal.* Efectivamente, a vida é algo que temos de comum com os outros animais; desse modo, uma ética que se oriente apenas no sentido da vida, da *sobrevivência*, será sempre uma ética que coloca o homem no lugar do animal. É esse um dos perigos das éticas que colocam o outro no lugar do sobrevivente; isto é, são éticas orientadas apenas para a sobrevivência do outro. São éticas preocupadas com os problemas básicos, que são obviamente importantes, mas que não conseguem alcançar a verdadeira dimensão do humano. Uma ética orientada para a felicidade em Reabilitação e Inserção Social significa construir uma ética que se recusa a estar ao nível da sobrevivência e que se coloca a verdadeira questão humana. É evidente que uma ética orientada para a felicidade tem que partir do respeito pelo outro e, da capacidade de escutar o outro. A questão que devemos sempre colocar àquele que é objecto da nossa pre-ocupação ética, àque-

---

nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la fonction de l'homme. (...) Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais celle-là encore apparaît commune avec le cheval, le boeuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée. (...) Dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu.»

le que sofre por estar de algum modo não-inserido, é somente uma: «*Onde é que estás a tua felicidade? Como é que queres ser feliz?*»

Pode parecer estranho colocar o problema da felicidade num mundo capitalista e orientado no sentido da maior desumanidade possível. Como Karl Marx viu muito bem o capitalismo opera essa perversão máxima de colocar o capital no lugar do homem. Daí que um dos problemas quase sempre presente quando alguém está socialmente não-inserido seja o da exclusão do mercado de trabalho: o desemprego. Uma ética de orientação capitalista – se é que há alguma ética de orientação capitalista –, partirá do princípio que o mais importante é o capital, isto é, a obtenção do capital, a obtenção de um emprego que permite a sobrevivência. Recorrendo a Aristóteles que, como vimos afirma que o homem tem em comum com os outros animais a vida sensitiva, diremos que uma ética de orientação capitalista é uma ética orientada somente para a sobrevivência, isto é, é uma ética desumana porque coloca o homem ao nível do animal: a única questão é a sobrevivência. E, quem tem problemas em resolver o problema da sobrevivência deverá «ficar muito feliz» por sobreviver, por ter um emprego.

O que é um facto é que a não-inserção social e o desemprego são duas realidades intimamente associadas. Aqueles que são objecto da pre-ocupação ética em Reabilitação e Inserção Social são, na sua grande maioria, e talvez mesmo na sua totalidade, pessoas não-inseridas no universo do trabalho. Porque aqueles que não estão não-inseridos no universo do trabalho, aqueles que têm algum ou muito capital, terão sempre um estatuto diferente no que respeita à questão da não-inserção social: podem ser transgressivos, loucos, terroristas, artistas, génios ou qualquer outra coisa. A posse e a ausência de posse do capital muda substancialmente o modo como se configura aquilo que pertence ao social e aquilo que está excluído dele. Alguém com capital *sufrerá* sempre de uma não-inserção social muito diferente daquele que não tem capital algum e não tem meios de o obter. Isto não nos pode fazer cair no erro, na tremenda asneira de pensar que a Reabilitação e a Reinserção Social é um problema que se resolve com a obtenção do capital, com a obtenção de um emprego. Como se *ser social fosse ser produtivo*. É evidente que a



questão da Reabilitação e Inserção Social passa pela questão da produtividade, do emprego. No entanto, é necessário não esquecer que o problema da produtividade não tem uma relação directa com a questão da felicidade. É necessário ainda não esquecer que o trabalho pode realmente gerar felicidade quando é feito com prazer. Isto significa que a pre-ocupação ética em Reabilitação e Inserção Social não pode ser habitada pela surdez, pela indiferença e a ignorância: a surdez ao desejo de felicidade do outro, a indiferença e a ignorância da sua infelicidade. Repetimos algo que já afirmámos atrás: a pre-ocupação ética em Reabilitação e Inserção Social é uma pre-ocupação com o sofrimento, com a infelicidade.

Porque é que a toxicodependência é um problema social? E, será que um toxicodependente se reabilita e se re-insere com uma cura dextoxicação e um emprego? Será uma grande ingenuidade da nossa parte pensarmos que um toxicodependente se reabilita com uma cura de desintoxicação e um emprego. Enquanto ele não resolver o problema da infelicidade dele, da sua impotência para sonhar e ser feliz, nunca se irá reabilitar. Daí que a questão a colocar seja a da felicidade. O toxicodependente procura substâncias tóxicas que lhe permitam não conviver com a sua infelicidade, com o seu sofrimento.

O que pretendemos dizer com isto é que se nos pre-ocupamos realmente com o sofrimento, a infelicidade, a ética em Reabilitação e Inserção Social não pode ser fundada num *regime de apartheid*: isso significaria construir uma ética para os que estão socialmente inseridos e uma *outra* para os que estão socialmente não-inseridos. A questão humana dos socialmente não-inseridos é igual à questão humana dos socialmente inseridos: é o problema da felicidade. O problema maior é o da violência de um universo onde o capital tem mais valor que o humano. Supomos que se assim não fosse o problema da não-inserção social seria substancialmente diferente. Os escândalos, as obscenidades inerentes ao mundo capitalista são imensos; a ideia é a de que o capital compra qualquer coisa; em última instância, compra tudo. Daí que seja *natural*, *normal*, no nosso sistema ético-político-legal, as pessoas serem *financeiramente remuneradas* pelo Estado quando lhes morre um familiar e se chega à conclusão de que o Estado é responsável

por essa morte. O que é verdadeiramente escandaloso, obscuro, é a convicção de que se pode remunerar financeiramente a morte de um ente querido. Existirá algo de mais revoltante, de mais perverso do que quererem oferecer-nos algum capital para nos *compensarem* da morte de um ente querido? Como seríamos capazes de tocar, de usar esse capital? O problema da Reabilitação e Inserção Social é um problema que diz respeito ao modo de produção capitalista. O que pretendemos afirmar é que é necessário subverter a lógica do modo de produção capitalista para que a ética tenha uma orientação humanista. Desse modo, uma ética de orientação humanista terá que ser uma ética que rejeita, em simultâneo, a piedade, a compaixão e o capital enquanto valor absoluto. Isto significa *recusar a miséria*, sob as suas múltiplas formas. Porque, tratar alguém enquanto miserável já é estar a fazer dessa pessoa um ser miserável. *Recusar a miséria* será o princípio de qualquer ética da soberania. Recusar a miséria, sob as suas múltiplas formas, é colocarmo-nos do lado da vida, da dignidade, da soberania do humano. É precisamente essa a perspectiva de Friedrich Nietzsche em *Ecce Homo*:

«(...) da minha vontade de saúde, e de vida, fiz a minha filosofia... Porque, atenda-se a isto, os anos em que mais baixa foi a minha vitalidade, foram justamente aqueles em que deixei de ser pessimista; o restabelecimento instintivo defendeu-me de uma filosofia de pobreza e desânimo... E como é que se reconhece, no fundo, uma boa constituição? Em que um homem bem constituído agrada aos nossos sentidos (...). Não crê nem em “desgraça” nem em “culpa”; sente-se de bem consigo, com os outros, sabe esquecer – é forte bastante para que tudo se realize com o melhor proveito para ele. – E então, eu sou o contrário de um decadente: pois acabo de me descrever.»<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, tradução e prefácio de José Marinho, 4.ª Edição, Lisboa, Guimarães & C.ª Editores, pp. 31-32.

Recusar a miséria, isto é, não lhe dar território algum significa rejeitar a pobreza, e essa é uma das ideias de fundo de uma ética da soberania. Opomos a uma ética da soberania uma ética decadente. Uma ética decadente seria uma ética que se alimentava de sentimentos de piedade para com o outro, uma ética que colocaria o outro no lugar do pobre, do decadente, do miserável: uma ética fundada no maior desrespeito em relação ao outro. *O problema humano dos socialmente não-inseridos nunca é só um problema de falta de recursos económicos, financeiros: a questão humana – a questão da dignidade, do respeito, da soberania, da felicidade – está lá, ‘ao fundo’, a ferver.* A grande violência será «ver» apenas a não-inserção de um ponto de vista económico, financeiro. É assim evidente que a problemática ética em Reabilitação e Inserção Social é uma *problemática política*. Uma problemática política porque diz respeito ao valor ou, à ausência de valor, do ser humano de um ponto de vista social e político. A questão é a seguinte: o que é que o corpo social faz em relação aos socialmente não-inseridos? Como é que o *socius* reage? Que respostas é que existem para o problema? O que é triste, triste e revoltante de se ver, é que as respostas sociais tenham sido até agora muito fracas. Para além de serem fracas parecem esquecer a verdadeira questão humana; parecem esquecer que se trata de seres humanos em sofrimento. E as respostas sociais ao problema vêm, quase sempre, manchadas com a nódoa da piedade: o outro, o socialmente não-inserido inspirará piedade devido ao estado em que se encontra. Como afirma Friedrich Nietzsche no texto acima citado:

«A minha experiência dá-me o direito de desconfiar, de maneira geral, dos chamados instintos “desinteressados”, desse “amor ao próximo” sempre disposto a socorrer e a dar conselhos. Tal amor aparece-me como debilidade, como caso particular de incapacidade de reagir contra os impulsos. A piedade só nos decadentes é virtude. Censuro nos misericordiosos irem facilmente contra o pudor e o sentimento das distâncias. A compaixão degenera, num abrir e fechar de olhos, em coisa da população e acaba por tomar grosseiro aspecto. As mãos piedosas podem ter acção

destrutiva nos grandes destinos, atacar a solidão magoada, o privilégio que uma grande falta confere. Dominar a piedade constitui para mim nobre virtude.»<sup>5</sup>

A piedade funda-se num sentimento de desrespeito para com o outro e, em consequência disso mesmo, é um sentimento profundamente deselegante; é um sentimento que de *nobre* não tem coisa alguma. Esta questão é da maior importância porque não podemos, não conseguimos deixar de fora das nossas pre-ocupações éticas, das nossas inquietações éticas, as nossas inquietações de carácter estético. No limite, afirmamos que *o princípio da soberania é um princípio da elegância*. Isto significa afirmar que ao fundo da questão ontológica do ser humano encontramos a questão estética. A questão estética não está habitualmente presente nas preocupações sociais em relação aos socialmente não-inseridos; e isso acontece porque os socialmente não-inseridos são remetidos para uma inferioridade ontológica e, desse modo, é-lhes «roubada» a existência estética, a necessidade de existência estética: a necessidade de beleza, de elegância, de nobreza e delicadeza. E também não é necessário conviver com obras de arte para que se tenha uma existência estética; a questão é de outra ordem. O que está ao fundo desta problemática é a profunda deselegância na abordagem aos socialmente não-inseridos porque, a resposta da sociedade, na sua grande maioria é remetê-los para uma qualquer marginalidade. E, a partir desse momento, o socialmente não-inserido será abordado enquanto marginal, isto é, enquanto alguém que, por um motivo ou por outro, «falhou» no seu «trabalho» de estar integrado no *socius*. A resposta é habitualmente deselegante porque se funda, em simultâneo, no sentimento de que o outro é um marginal e, que esse mesmo outro terá que ser re-inserido para que não provoque problemas de ordem social. A preocupação de fundo não é com aquele indivíduo que está em sofrimento: a preocupação de fundo é com a massa do social, com a ordem social que pode ser posta em causa quando existe marginalidade. O pensamento político e social das sociedades capitalistas nunca é

<sup>5</sup> Idem, pp. 35-36.

um pensamento virado, direccionado para o indivíduo particular e, muito menos, para os sentimentos desse mesmo indivíduo particular; é um pensamento virado, direccionado, para que o social «funcione», para que «a máquina funcione» com o menor índice de perturbação possível. Não há indivíduos particulares: há uma coisa abstracta que tem que funcionar e produzir. É por isso mesmo que é necessário não-inserir, descolar o problema dos socialmente não-inseridos da questão da marginalidade para que esse problema possa ser olhado de frente. E descolar esse problema do problema da marginalidade é não aceitar tratar os não-inseridos socialmente enquanto marginais. Aliás, podemos colocar uma questão: o que é a marginalidade? Como é que o corpo do *socius* cria, «fabrica» marginais? Não é o corpo do *socius* que cria, «fabrica» marginais? Um marginal é alguém que, do ponto de vista social, deixou de ter existência.

Falávamos atrás das nossas pre-ocupações de carácter estético. Numa sociedade direccionada para o capital, para a produção, a primeira preocupação parece ser com o capital, com a posse do capital; daí que, tal como já afirmámos, o problema dos socialmente não-inseridos esteja sempre associado a um problema de desemprego, de não-inserção do mercado de trabalho. O que pretendemos salientar é que o indivíduo humano apesar de necessitar de produzir para sobreviver, *necessita também de cuidado ético e estético para sobreviver*. Isto significa afirmar que o cuidado ético e estético são tão importantes como a necessidade de produzir para sobreviver. Se apenas nos pre-ocupamos com a reinserção no mercado de trabalho daqueles que estão socialmente não-inseridos então, estamos a desrespeitá-los profundamente porque lhes estamos a «roubar» dimensões fundamentais e inalienáveis da existência. No fundo, a questão a colocar é a seguinte: como seria se fôssemos nós a estar no lugar do socialmente não-inserido? O que é que desejávamos? Como é que queríamos que fosse a abordagem? Porque é muito fácil falar a partir de um lugar confortável – o lugar do socialmente inserido –, de um problema que não nos toca intimamente; toca-nos humanamente mas não intimamente. Tudo isto muda substancialmente de figura se por momentos nos imaginamos no lugar daquele que não está

socialmente inserido: e então aquilo que experimentamos é algo de *brutal e terrível*. Porque não queríamos estar naquele lugar. Porque sabemos que seríamos automaticamente remetidos para uma qualquer inferioridade ontológica; porque sabemos que *seria muito difícil, embora não fosse impossível, ouvirem-nos, escutarem-nos*. Esse é um dos problemas inerentes à questão da não-inserção social: é como se os socialmente não-inseridos não tivessem voz, discurso; *a palavra deles perde o valor social e político a partir do momento em que são remetidos para as margens do social*. E essa seria a primeira coisa digna de respeito a fazer: ouvi-los, escutá-los. Ouvir o que eles têm para dizer; ouvi-los falar das suas inquietações, dos seus desejos. Permitir que eles existam enquanto seres humanos. Poderemos ter um verdadeiro cuidado ético com alguém se não ouvirmos o que essa pessoa tem para nos dizer? Mas *o cuidado com a palavra* tem estado distante das preocupações políticas e sociais relativamente aos socialmente não-inseridos. A grande preocupação nas políticas de reinserção social tem sido apenas uma: a reinserção no mercado de trabalho. É mais do que evidente que tais políticas têm que falhar porque a questão existencial, humana, não é a questão do emprego.

E é necessário colocarmo-nos no lugar do outro que está em sofrimento para que possamos sentir a brutalidade do problema; para que as pre-ocupações de carácter ético nos procurem e venham ao nosso encontro. Nunca é sem um arrepio que nos colocamos no lugar do outro que está em sofrimento: é sempre um pensamento violento e que preferimos afastar da nossa imaginação porque ficamos paralisados. Paralisados de terror. Mas *a questão ética, a questão ética e a questão estética da Reabilitação e Inserção Social têm que ser vistas a partir de dentro; a partir da interioridade*. São questões que têm que ser pensadas a partir da nossa interioridade imaginando que estamos no lugar daquele que classificamos como sendo «outro», como sendo o diferente de nós. Enquanto as questões ética e estética da Reabilitação e Inserção Social forem vistas a partir «fora», a partir de uma *exterioridade* – *a exterioridade dos que estão socialmente inseridos* –, a abordagem será sempre superficial, errada e falsa. Superficial porque não estamos a tocar no «coração» do problema, apenas

na sua «pele»; errada e falsa porque *estamos a retirar o «coração» ao problema*.

Seria assim necessário escutar os que estão em sofrimento; seria necessário dar-lhes, permitir-lhes a capacidade reivindicativa do ponto de vista político-social para que pudessem fazer as suas exigências enquanto cidadãos de pleno direito. O problema é que são geralmente remetidos para uma qualquer marginalidade e, com isso, deixam de ser reconhecidos enquanto cidadãos de pleno direito, isto é, deixam de ter capacidade reivindicativa do ponto de vista político-social. O que é que eles podem exigir quando estão remetidos para uma qualquer marginalidade, quando se lhes retira a palavra? Deste modo, a pre-ocupação ética em Reabilitação e Inserção Social passa, necessariamente, por um trabalho da palavra, por um espaço de palavra; pela escuta de exigências. O que é necessário então é acabar com o silêncio daqueles que estão socialmente não-inseridos; porque os discursos, as palavras daqueles que estão socialmente inseridos a respeito dos que estão socialmente não-inseridos, são muitos. No entanto, é raro ouvir os próprios a falarem de si mesmos. É raro esse movimento de escuta e de atenção: um movimento que se funda no respeito pelo outro. Remeter os outros ao silêncio e partir do princípio que *falamos por eles, pensamos por eles*, é uma das maiores violências que se pode exercer sobre alguém. Essa violência tem em si um princípio: nós *sabemos*, nós somos conhecedores a respeito daquilo que eles precisam, que eles necessitam; eles são *ignorantes* a respeito daquilo que precisam, daquilo que necessitam. Remeter os socialmente não-inseridos ao silêncio a respeito de si mesmos é remetê-los, colocá-los numa posição de ignorância; uma outra forma de marginalidade. Como é que nós poderíamos saber melhor que eles aquilo que se passa dentro deles?

É preciso experimentarmos a violência de nos imaginarmos no lugar de alguém socialmente não-inserido para que possamos perceber a verdadeira questão: a questão humana, existencial. Porque o problema da não-inserção social, além de estar associado ao desemprego, está também associado à fome ou à subalimentação e, às condições mais precárias de existência: habitação degradada ou mesmo ausência de habitação. E, a habitação degradada ou a ausência de habitação implicam algo: falta de conforto e

ausência de privacidade. Se o socialmente não-inserido não tiver habitação própria – o que ocorre em muitos casos –, o seu problema de não-inserção social relaciona-se também, e de um modo profundo, com um problema de falta de privacidade. E esta questão é particularmente delicada porque perder a privacidade é perder a intimidade; é perder o limite que nos separa dos outros. É necessário pensar na necessidade de privacidade dos que estão socialmente não-inseridos. Porque, não ter essa pre-ocupação já significará que *temos um modelo para nós, os socialmente inseridos e, um outro modelo para os outros, os socialmente não-inseridos*. A grande questão de fundo é apenas uma: *o que é que queremos e, o que é que somos enquanto seres humanos?*

O socialmente não-inserido é anónimo ou é alguém que tem um nome e um rosto? É preciso começarmos por saber o nome das pessoas e olhá-las nos olhos para que possamos começar a ter alguma *verdadeira pre-ocupação ética*. A questão é humana e temos que nos confrontar com ela. Assim, a ética em Reabilitação e Inserção Social não pode ser uma ética fundada em princípios abstractos que se aplicariam também em seres abstractos. Terá que ser uma ética que implique *a emergência daquele que colocamos no lugar do outro na sua total humanidade*. Porque é preciso ter cuidado, um cuidado ético e estético, com «essas coisas» a que habitualmente não se dá importância quando se está preocupado com «coisas grandes»: o cuidado de saber o nome das pessoas e tratá-las pelo seu nome.

Surpreendentemente o índice de violência e criminalidade – podendo a violência e a criminalidade serem coisas diferentes –, por parte dos socialmente não-inseridos em relação aos socialmente inseridos, não é alarmante nem realmente preocupante. O que nos surpreende e, que nos choca, é a quase total ausência de agressividade, de violência, nos socialmente não-inseridos. E isso significa que os socialmente não-inseridos, na sua grande maioria, «desistiram» de um movimento vital: o da agressividade, o da violência. A única violência à qual nos submetem é o seu estado de não-inserção social. Há algo que não pára de nos surpreender: o facto de os socialmente não-inseridos não se revoltarem, não organizarem uma revolta, uma agressão, uma insurreição político-social. Este problema diz res-



peito ao modo como a violência é pensada numa sociedade que se encontra animada por princípios cristãos: a violência é pensada enquanto sendo um mal, enquanto sendo a figura por excelência do mal. Não pensamos que a violência seja um mal ou um bem; no entanto, é algo que é intrínseco ao humano e, quando a pulsão violenta, agressiva, desaparece realmente, isso deverá pre-ocupar-nos.

A possibilidade de uma ética da soberania em Reabilitação e Inserção Social significa «abrir» para a possibilidade de uma ética humanista: uma ética fundada no valor inestimável de cada ser humano e no respeito total e absoluto pelo mesmo.

*A questão ética em Reabilitação e Inserção Social é uma questão política. São necessários movimentos de insurreição político-social.*

#### RESUMO

A problemática deste texto é a questão da ética do

ponto de vista da Reabilitação e Inserção Social. É necessário construir uma ética de soberania, uma ética humanista. A nossa tese é a tese Aristotélica: o problema da ética é o problema da felicidade. É estranho falar de felicidade numa sociedade dominada pelo capital; uma sociedade onde o capital é absoluto. É necessário inverter a política que constitui o capital absoluto; apenas com este esforço de inversão será possível olhar «de novo» o objectivo da vida: a felicidade.

*Palavras-chave:* Ética, política, felicidade.

#### ABSTRACT

The focus of this text is the question of ethics from a Rehabilitation and Social Insertion point of view. It is necessary to build an ethics of sovereignty, a humanistic ethics. Our thesis is the Aristotelian theses: the problem of ethics is the problem of happiness. It is strange to talk about happiness in a society ruled by capital; a society where capital is absolute. It is necessary to reverse politics that build capital in absolute; only with this effort of reversal it will be possible to take a «new glance» at life's objective: happiness.

*Key words:* Ethics, politics, happiness.